



TITLE:

呪物概念の変容に見る先住民の近代への処し方: オーストラリアにおける呪医の「紐」を事例に

AUTHOR(S):

大野, あきこ

CITATION:

大野, あきこ. 呪物概念の変容に見る先住民の近代への処し方: オーストラリアにおける呪医の「紐」を事例に. コンタクト・ゾーン 2010, 3: 204-227

ISSUE DATE:

2010-03-24

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/177218>

RIGHT:

呪物概念の変容に見る先住民の近代への処し方

——オーストラリアにおける呪医の「紐」を事例に

大野あきこ

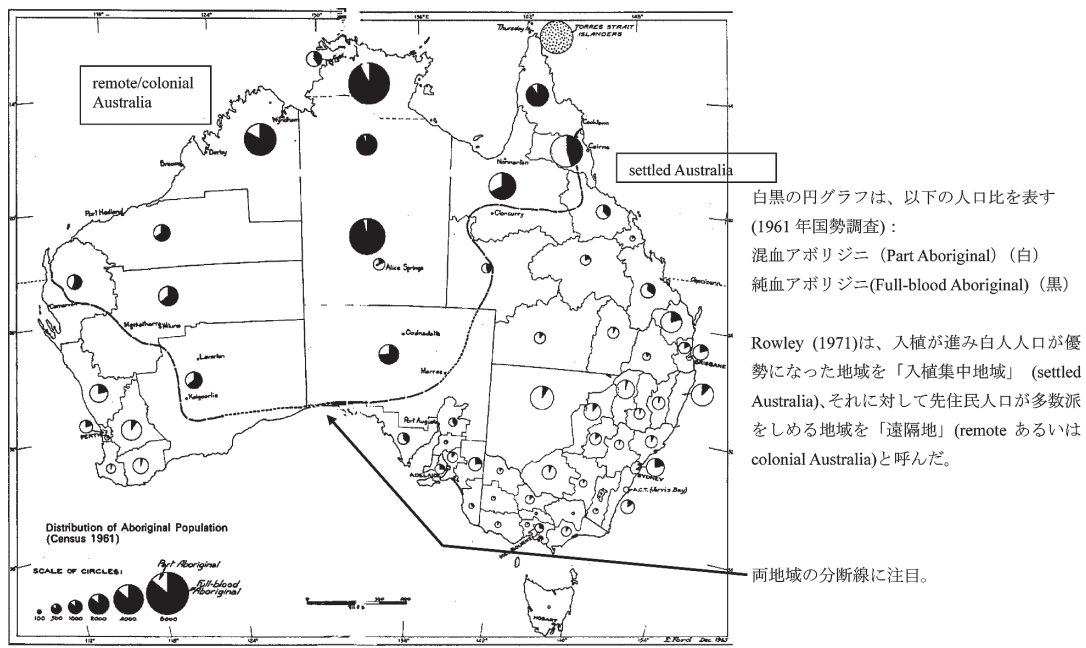
1 はじめに

本稿は、オーストラリアにおいて人類学者がこぞって「近代に汚染された」¹⁾地域であると分類してきたフィールドからの報告である（地図1）。本誌創刊号の田中雅一論文が明言した「選択的な人類学者の営みが含む政治性を批判」[田中 2007:33] する必要性について、本稿は問題意識を同じくする。「コンタクト」という視点は、プラットの提唱するように、「いかにして主体が相互の関係において、かつ相互の関係によって構築されるのかということを強調する」[Pratt 1992:7; 田中 2007:32]。田中は、「伝統的に人類学者は、科学者としての旅行家と同じようにフィールドを相互作用的な力が働くコンタクト・ゾーンとみなすことを拒否してきた」[田中 2007:33] と述べ、さらに、人類学者は近代と接触した地域を「汚染された」世界であるとして回避することによって、「コンタク



□ 本研究の調査対象地域
ニューサウスウェールズ州とクイーンズランド州の州境
(亜熱帯雨林・牧場・農園地帯・河口域・海岸地帯)

地図1 オーストラリアの州区分と主要都市

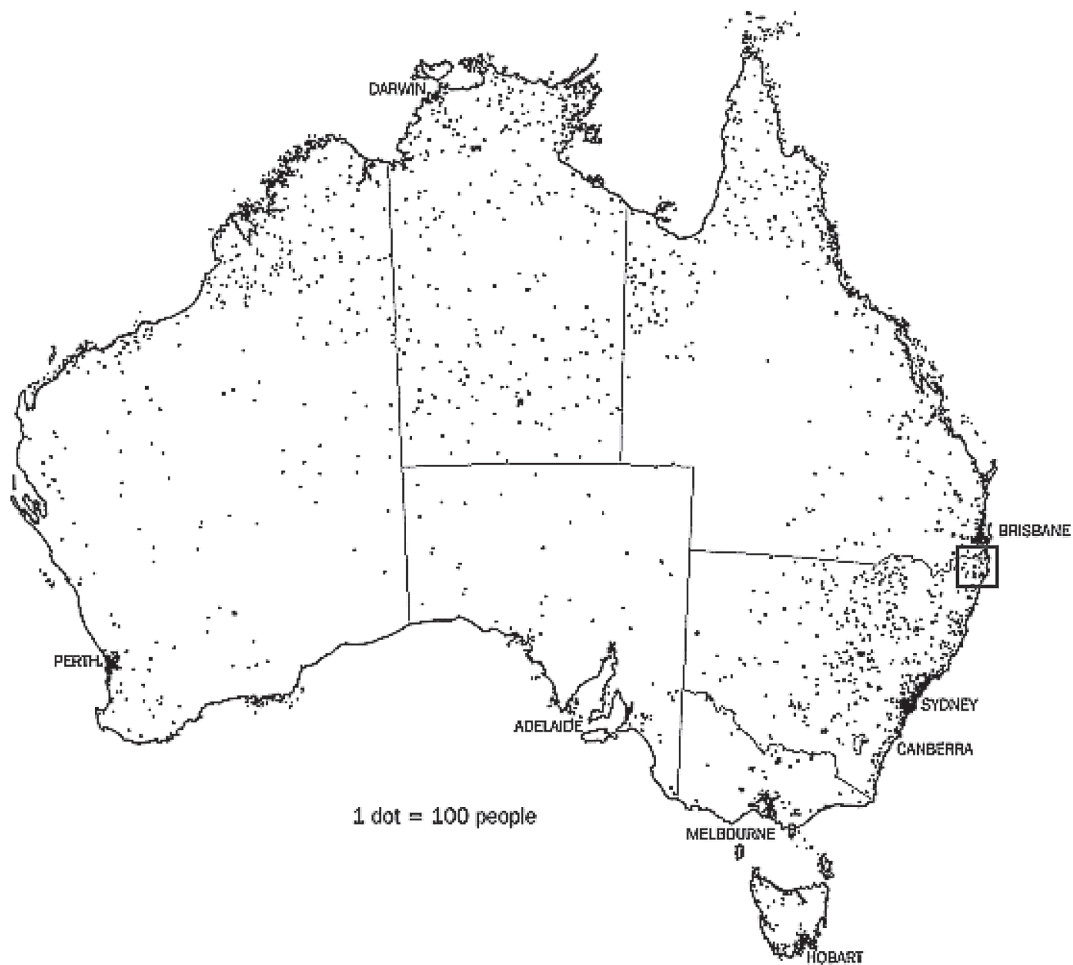


地図2 オーストラリア先住民社会をめぐる「真正性」のライン [Rowley 1971]

ト・ゾーンの要素を排除する形で『伝統的社会』の再構成を試みてきた」[田中 2007: 33]と批判する。筆者のフィールドもこの例にもれず、近代化による「汚染」——具体的には、先住民文化の喪失と白人への(生物学的・文化的)同化——というスティグマを付与されてきた[cf. Macdonald 2001]。その理由は、筆者のフィールドが「白人入植集中地域」(Settled Australia)に含まれているためである。すなわち、入植植民地オーストラリアにおいてもっとも白人の入植と定住が集中し、先住民の土地の収奪と伝統的社会機構の破壊——狩猟採集経済の崩壊とそれにかかわる儀礼・慣習などの消失——が急激に進んだ地域であり、研究においては二流のフィールドであるとみなされてきたからである[Macdonald 2001; cf. Keen 1988] (地図2, 3)。

筆者は意図的にこのようなフィールドを選んだ。先住民社会が資本主義システムに包摂されるプロセスにおける文化的な持続・変化・断絶を考察するためには、文化と社会の変化についての従来のオーストラリア先住民研究の動向を再考する必要があると考えたからである。先住民社会は外力を徐々に受け入れながら——それでも研究には十分魅力的な、伝統文化による抵抗の散発や異種混血的な多様性を示しながら——同化してゆくという、単線的な社会変化観を再考するためには、圧倒的な「喪失」が起こってしまったフィールドこそ筆者にとって魅力的であった。プラットおよび田中が提唱するコンタクト・ゾーンに特徴的な人びとの実践は、ここにおいて豊富に観察されるであろう。本稿ではこの問題設定に従い、オーストラリア先住民社会に劇的な変化をもたらした植民地化のプロセスを、ヨーロッパ社会と先住民社会間に相互作用的な力が働くコンタクト・ゾーンとみなす。

言うまでもないが、文字通りのヨーロッパ人とのコンタクトの場であることを、コンタクト・ゾーンの要素として第一義にみなしているわけではない。オーストラリア人類学においては、たまたま、ヨーロッパ人による入植過程での収奪の程度の地域的差異が先住民



地図3 先住民人口分布（2001年国勢調査）と本研究の調査地
1点は100人を表す。 □ 内が本研究の調査対象地域。

研究のカテゴリーづけの指標となってきたという事情があるのだが²⁾、筆者がコンタクト・ゾーンに注目する意義は、ヨーロッパと非ヨーロッパや旅行者と現地人に限定しない広義の文化的接触領域を探究する際の分析視角を転換するということである。オーストラリア先住民研究においては、ヨーロッパ人の収奪がもたらした先住民側の一方的な喪失——もちろん多寡こもごもの抵抗が付随するわけだが——という従来の構図は、近代と伝統の対立を前提とする二項対立的な秩序形式に依拠した議論を主として引き出してきた。とりわけ、劇的に収奪され変化した「白人入植集中地域」(Settled Australia)を対象とする研究においては、親族関係に代表される伝統的な社会組織が依然として保持されていることを強調する[e.g. Barwick 1988; Creamer 1988; Langton 1988] 分析視座を取るか、国家の介入に対する受容と抵抗に注目して先住民文化を「対抗文化」と位置づける視座[e.g. Morris 1989; Cowlishaw 1988] が中心である。上記の分析視座はどちらにおいても、外力として先住民の文化と社会に対する政府あるいは資本主義という概論を対置するだけで、輻輳する相互関係に分け入って動的な変化の様態に注目しようとはしない[Hinkson & Smith 2005]。そのような分析視座を通しては、外力と伝統のせめぎ合いの中で先住民文化は断絶するのか連続性を保持できるのか、抵抗できるのか取り込まれるのか、という二

者択一の議論から脱出することはできない。もちろん、ポストコロニアル・オーストラリアにおける、先住民をとりまく非対称的な権力構造の存在は明らかであるし [cf. Beckett 1988; Attwood & Arnold 1992], もとより筆者の最終的な目的は、諸個人の行為と権力構造の相互関係のダイナミズムを探究することである。すなわち、自社会の道徳的秩序をめぐって人びとが意味を再定義し続ける行為と、社会の権力構造がいかに切り結ばれているかという点に注目することである。だが、上述したような文化の通時的「連続性」や一枚岩的な「対抗文化」を追求する分析概念を前提とする人類学者は、人びとの変化への熱意を無視するか、あるいは通時的連続性を発見するために類似性比較の連鎖に陥ってきた [Robbins 2003]。生活世界の間から先住民の近代への処し方を照射してみると、そこには近代と伝統、あるいは支配—被支配、征服—抵抗、変化／断絶—持続、等々の対立に区分できない相互作用が絡み合う現象がつねに観察されることは、長期現地調査に出た人類学者が身をもって知る³⁾ことである。

本稿で取り扱うのは、呪物の意味をめぐる文化的断絶である。だが同時に、変容した呪物概念の意味は、当該社会の権力構造と新たな関係性を生産している点において連続性を保有している。日常実践の間では、人びとは変化を熱心に受け入れている。社会の変化につれて人びとは自らも熱心になろうとし、伝統や文化の変化・断絶すら望むことさえある⁴⁾。筆者の調査対象集団は、まさにそのような状況下にある。まず、その「断絶」の様態の民族誌的データをもらさず収集することから始めよう。以下では、かれらの間で共有されている呪物概念の変容の民族誌的データを取り上げる。この共同体においては、呪術や呪物など超自然的力の行使をめぐる概念は、19世紀末以降の保留地への定住と狩猟採集経済の崩壊につれて変遷してきた。呪物概念の再定義を生み出す人びとの日常実践に分け入り、かれらの近代への処し方を以下に考察してゆく。

2 調査対象社会

本稿ではこの共同体を便宜的に「Z 社会」と呼ぶことにする。Z 社会のホームランドは、オーストラリア大陸南東部のニューサウスウェールズ州にある。かつては亜熱帯の森林地帯であったが、現在では畜産・酪農用の放牧場と小規模農園がひろがり、白人人口が大多数を占める中で現代の Z たちは保留地とその周辺の集落および地方町に散らばって暮らしている (写真 1, 2)。2001 年の国勢調査によるとこの地域の「先住民」人口は約 6000 人である⁵⁾が、その全員が Z 社会の血縁メンバーというわけではない。1940 年頃にはすでに、伝統的儀礼の喪失が確認され、ヨーロッパ式ライフスタイルが浸透していた [Calley 1956, 1957]。前述したように、このような「白人入植集中地域」の研究者たちは、親族間の強い紐帯などの



写真 1 亜熱帯山間部を遠景に牧草地帯を貫通する自動車道路



写真2 Z社会の村の一景観



写真3 州政府との土地使用協定締結祝賀式典に集まったZ社会の人びと（2007年）



写真4 行政サービスによる快適な近代的住居

先住民集団の特徴的な生活様式を認める一方で、伝統的文化の痕跡を基準にして同化への単線的な文化変化を論じたり [Beckett 1964], 白人との対立における黒人という集団アイデンティティに、共同体の特徴を矮小化してきたりした [Bell 1964]。

Z社会においては、実生活におけるエキゾチックな物質文化の痕跡は皆無とっていい。本稿で提示してゆく呪物をめぐる証言に分け入るうちに、人類学者である読者は職業的慣習として、Z社会がエキゾチックな先住民的特性を色濃く反映する社会行為に溢れかえっている社会であるように——たとえばオカルト・エコノミーが隆盛をきわめる現代アフリカのごとく [cf. 阿部・小田・近藤 2007; Moore & Sanders 2001] ——感じるのが自然な成り行きかもしれないが、そうではないことをつねに記憶のすみに置きながら本稿を読み進めてほしい。右の写真が示すように、Z社会は今日の一般オーストラリア人にとっては、砂漠や熱帯雨林の自治区の先住民について国民が投影するエキゾチシズムや憧憬とは完全に無縁の、「文化的喪失が完了」した「ただの」被差別集団（加えて今日では政治的圧力団体）である（写真3，4）。筆者はオーストラリア国立大学の教員たちからも、当初は「君の対象地域では、白人と先住民の生活様式

はさして変わらない」「伝統的なものを実体化しようとする陥穽にはまってはいけない」とさんざん釘をさされた。たしかに、本国人類学者なら日常生活上認識しているわけであるが、オーストラリアでは「遠隔地」(remote area) と呼ばれる辺境の先住民自治区と、南東部の「汚染」され・「白人入植が集中」し・「同化」したとみなされる社会とでは、表出する文化においてあまりにも大きい差異がある。南東部での調査こそ意義があると言う筆者は、おそらく遠い日本からやってきたために、その実態を知らずにナイーヴなエキゾチシズムを抱いているであろうとみなされたのである。実際、ある意味ではその通りであった。物質文化の完全なヨーロッパ化についてはもちろん了解していたが、当初、人びとの行動や言説にどうしても先住民に「特徴的」な表出を探してしまった筆者は、長期フィールドワークの早い時期に——収集すべきデータがまったく存在しないという焦燥感のせいで——疲れ果ててしまった。

Z社会では人びとは先住民保留地でも町場でも、先住民住宅供給公社の提供するこざれ

いな近代住宅に住み、子供たちは白人と同じ学校に行き、日本人研究者の目には白人との区別がつけられない容貌の人も多い。ただし、この地域での混血化は主として植民化初期に起こった白人との性交渉が影響しており、白人（男性）の血が混じった一、二世代のあとは、近年まで異人種間結婚はむしろ例外的だった [Sharpe 1985]。白人との内縁関係はあっても、先住民の親族関係と分配システムという慣習に白人側のパートナーが絶対になじまないために、夫婦で先住民社会と縁をきってしまうか、あるいは、白人側が子供を残して離れてゆく結末が多い。もちろん、先住民人口はたった3%であり、地元の白人社会との交流がなければ生活は成り立たない。表面的には店でも学校でも、日常的に交流があるように見えるが、社会行為の場についていえば、先住民集団と主流白人集団は隔絶している。人口の激減と保留地への囲い込みにより、急速に伝統的婚姻規則は放棄された。1930年代頃から徐々に保留地へ囲い込まれ、正しい続柄の相手と出会う機会がなくなり、生活を共にする集団内での恋愛・結婚が始まったためである。伝統的婚姻規則であったイトコ婚は、現在では忌むべき近親相姦とみなされるようになった。だがZ社会の人びとは、新たに出現した婚姻のルールをもとに親族関係の網の目をつむぐことに、やはり変わらぬ情熱——あるいは強迫観念に近いかもしれない——を注いでいる。

生業としての狩猟採集生活は終焉した。カンガルー・ハリモグラ・カメなどが食卓に上ることはあるが、どちらかというと狩猟は気まぐれなレジャーの側面が強い。1970年代後半以降、手厚い先住民福祉行政が始まるとともに、個人に振り込まれる各種手当に依存するキャッシュ・エコノミー基盤の生活が始まる [Peterson 1998]。これを大きな転回点として、かれらの分配システムは、土台をこの福祉依存のキャッシュ・エコノミーに鞍替えすることによって今日まで維持されている。オーストラリア先住民のモラル・エコノミーにおける分配システムの特徴は、要求を契機に行われる分配という点であり、demand sharing という用語が定着している [Peterson 1993]。この分配行為は、社会的、象徴的な意味合いが大きく、それが社会関係構築に重要な機能を果たす。金や物をくれと要求する行為は、相手の反応を試し、それによって関係を判断し、その関係性を実体化させてゆく。資源をもった者にみさかいなく金を無心するということではなく、住み込んで入り込む人類学者のような例外を除いては、各個人は要求できる相手をわきまえており、基本的に親族間でのみ発生する、道義性を理由とした経済行為である。現在、ほとんどの人びとは生活保護および、障害者、家族介護などの各種年金に依存して生活している。経済生活はこのようなモラル・エコノミーと福祉行政に守られているが、他方、共同体の荒廃はげしい。Z社会の例をあげれば、生活習慣病から発生する高度肥満・糖尿病・腎臓疾患・循環器系疾患のほか、飲酒と薬物使用による精神疾患、家庭内、共同体内での暴力や若者の無気力などがみられるが、これらはオーストラリアの先住民社会に一般に共通する現代的状況である [大野 2008]。

3 呪物概念の変容

3-1 痩せ細る呪医の「紐」

オーストラリア先住民社会における呪術は、人に危害を加えない有用呪術 (beneficent magic) と、それに対置される破壊的呪術 (destructive magic) の一形式として危害を加える目的で行われる邪術 (sorcery) とに分類されてきた [Berndt & Berndt 1999:304-335]。前者には次のような術があげられる。狩猟・採集・漁撈にかかわる豊饒儀礼に必要な術、雨と水利を自在に操る術、異性を誘惑する術、嫉妬心を起こさせる術、病治し、死後の予知、争いを収める術、邪術返し、不幸の回避術、敵や蛇を避ける術など [Berndt & Berndt 1999:312]。後者はたとえば次のような行いである。動物の骨を用いて血あるいは魂を吸い取る術、毒薬の使用、超自然の力を持つ呪物を凶器として使用する術、人形を使った類感呪術、集団的報復時に敵の腎臓の脂肪を取ったり、敵の体内に鋭利な棒を挿入したり、血や魂を吸い取る術などである [Berndt & Berndt 1999:319-329]。筆者がフィールドで頻繁に遭遇したのは、上記のうち、超自然の力を持つ呪物に関する語りだった。共同体のだれが持っているかという恒常的な疑惑と、自分がいつ狙われるかもしれないという警戒心が、人びとの心に不安と心配の影を落としていた。とりわけ、「紐」 (magical cord) と「水晶のかけら」 (quartz crystal) は、オーストラリア全土に共通する邪術師の凶器の代表格である。

Z 社会の位置する地域では、古来、水晶は敵の体内に入り込んで内臓をずたずたに引き裂く凶器として使われたり、女性同士の呪詛では、月経が止まらなくなる作用を敵に及ぼしたりした [Calley 1955:9]。Z 社会でだれそれが「石 (stones) を持っている」という言葉は、邪術師であるという婉曲表現である。超常的な力を秘めた紐状の物体についても、オーストラリア全土にさまざまな語りが残されている [e.g. Elkin 1994; Berndt 1947; Calley 1955]。多くの場合、それらは目には見えない。だが、強靱なロープのように呪医を持ち上げて空中に浮かせたり、呪医を乗せて空中を飛んだり、あるいは地上を蛇のように這って敵の肛門から体内に入り込み、激痛によって敵を失神させたりするといわれた。水晶を持っている呪医は、ロープを獲得した呪医よりは劣位であるという話も収集されている [Mathew 1899:143-144]。カビ (Kabi) と呼ばれるクイーンズランド州の事例では、水晶をたくさん持つ呪医は、ダカン (虹) と呼ばれる精霊が棲む泉のそばで深い眠りにつき、夢の中でダカンに泉に引きずり込まれる。そこで水晶とロープの交換が成立し、夢から覚めたときには、水晶の呪医は格上のロープの呪医と認められるのだという [Mathew 1899:143]。Z 社会と同じニューサウスウェールズ州にあるウラジェリ (Wuradjeri) 集団では、この紐状の呪物は「睾丸 (に隠し持つ) 紐」 (testicle's cord) と呼ばれ、諸々の成人儀礼、呪医訓練儀礼の後期に、指導役の呪医に呪文によって、体の中に吹き込まれて与えられるのだという [Berndt 1947:334-338]。

ウラジェリ集団のジャック・キングという老人が1882年に成人儀礼に参加したときに見たという証言によると [Berndt 1947:340-344]、呪医は地面に横たわって頭を後ろにそ

らし、両足を開いて両腕を脇に置いた姿勢で、呪文でその「鞆丸紐」を体内（おそらく下腹部）から呼び出したという。そして、そのままの姿勢の呪医は紐の力で空中に持ち上げられ、木々の梢に運ばれていった。樹上には隠れ場所があり、呪医はそこにたどりつくと儀礼の参加者たちを見下ろして手を振ったり、蜘蛛が糸を使うがごとく紐を投げ縄のように飛ばして木から木へと飛び移った。若者たちの度肝をぬくこのような呪医のパフォーマンスは、成人儀礼の一部であった。

1940年代後半にエルキンが収集した事例は、Z 社会で行われていた呪医養成訓練を経験したインフォーマントたちからの聞き取りに基づいている [Elkin 1994:142-146]。呪医の養成は何段階もの手順を経て行われるが、基本的構成は、修行者が特定の精霊にまつわる特定の場所で野宿を続けるうちに、睡眠中精霊が修行者にさまざまな超常的世界を体験させ、最終段階で呪物を体に「挿入」してくれることで修行者は呪物とともに呪医としての超常的能力を獲得してゆくというものである。エルキンのデータでは、Z 社会の長老たちは「紐状の呪物」をロープ (rope) あるいはコード (cord) と表現している。それは特定の泉に棲息するといわれ、その泉の水を飲むか、手足を泉に浸すことで呪力が獲得できる。水晶については、森に分け入って超感覚の導きのままに拾い集めるのだという。呪力を秘めた「紐」(rope) は、呪医たちの体を支えるほど強靱である。成人儀礼の最終段階では、若者たちは山頂に導かれ、幹がむき出しになった木に二人の呪医が両足を絡ませただけの姿勢で、腕組みをしたまま張り付いている驚異的な光景を目の当たりにする。「紐」がかれらの体を支えているので、空中に座っているように見えるのだという。呪医たちによって、その木の幹には動物・武器・記号などの模様がびっしりと彫りつけられている。若者たちはさまざまな驚異を見せつけられ、畏怖の念とともに共同体の神話的知識と規則に従順に従う態度を学んでゆく。

これらの呪物は、森の中やその他の風景の中に点在していたかつての宗教儀礼（豊饒祈願儀礼、通過儀礼、呪医養成の特別な儀礼）の場所と連動している。伝統的社会機構が崩壊する以前は、そのように神聖な秘密の場所では、それぞれのリネージが責任を負う各種動物・植物種の豊饒儀礼 (increase rites) が行われた。また、男子はさまざまな通過儀礼を経ることにより、共同体の慣習法である知識 (the Law) を獲得した。さらに、呪医⁶⁾となるために特別に選別された修練者たちが高度の訓練を受け、術に必要な呪物を発見して保有する一連の訓練課程も、このような森の中の特別な秘密の場所で何年もかけて行われた。Z 社会は、ボラ儀礼と呼ばれる東部型成人儀礼地域に属している。儀礼に際しては、灌木と草を除いて地面にボラ (bora ring) と呼ばれる大小二つの輪（小道で繋がっている）が土手盛りによって作られる。その中に若者たちは集団で呼び込まれて隔離され、狩猟採集や行動規範上のさまざまな規則を伝授されたり、癥痕形成のための傷を体につけられたりした [Mathews 1897, 1898, 1899-1900]。

有用呪術であれ危害目的の邪術であれ、それを行うために必要な超自然的力は、このように所定の儀礼を体験して修練を積みながら、長い年月をかけて知識と呪物⁷⁾を獲得して初めて操ることが可能であった。だが豊饒儀礼がもはや行われなくなると、このような「呪力を秘めた場所」の内実は急速に忘れられ、「邪悪な力が放出される場所」という、両面

性の一方だけが人びとの想像の中で一人歩きするようになった [Ono 2008]。それにともない、呪物概念にも大きな変化が起こってくる。形質の変化と獲得方法の変化である。わけでも、「紐」の劇的な変化は注目に値する。

現在の Z 社会において畏れられている呪医の「紐」は、古典的民族誌で描写された強靱なロープ状の凶器と比べると、見る影もなく痩せ細ってしまった。また、紐やロープが（攻撃や貯蔵箇所として）下半身と密接に関連していると考えられたのに対し、現在の「紐」は、Z 社会においては上半身と口に関連づけられている。その形状はあまりにも細く、現代の Z 社会の人びとはそれを「虫」^{ワーム}（the worm）と呼んでいる。さらに、めくるめく神話的世界で語られた圧倒的な呪力は消失し、今ではその貧弱な細長い「虫」には凶器として使い物になるほどの能力はなさそうである。Z 社会においては現在でも、呪力を持っていると噂される特定の人びとが共同体内に存在する。虫は、かれらが腹の中に飼っていると人びとは考えているが、「虫」自体は今日ではさして悪さをしていない。筆者のフィールドワーク中、邪術の行使の際に「虫」が凶器として使用されるという証言は一つもなかった。今日では「虫」はおおむね、よこしまな力の表徴のようである。では、現代 Z 社会での「虫」の生態はどんなものだろうか。具体例をあげてみよう。

その日、村の教会では婦人集会が開かれていた。今でも全員が忘れもしない。それはたった13年前の事だ。村とは先住民保留地のことである。村には代々キリスト教の教えを説く家系が存続しており、村の教会は白人とはいっさいかわりなく先住民のみで運営されてきた。成員が150名ほどの村の、小規模な身内組織である。今でも強い差別意識を持つ白人たちの農園と牧場に囲まれた地帯である。先住民住宅供給公社が建てた十数軒の瀟洒な住宅には、共同体内部で幾重にも婚姻を繰り返した村人たちが住んでいる。居あわせた10人あまりの女性たちはみな親戚といっても過言ではない。皆が皆を知っている。幾重にも絡まった親族・姻族義務を果たさねばならないという息詰まるストレスは別として、また、蔓延する重度の慢性疾患、家庭内暴力、過度の飲酒・薬物摂取によって死者が絶えない日常という保留地特有の悲哀は別として、生活保護のおかげで表面上の暮らしは安寧に流れてゆく。

ある日、集会に M と呼ばれる老女がやってきた。1995年だった。M は当時60歳すぎであった。M が「虫」や水晶を持っているのは共同体のほぼ全員が知る公然の秘密だった。「気分が悪い。治るように皆で祈ってくれ」という M の依頼に応じて、婦人たちはイエス・キリストの名のもとに老女の癒しを求める長い祈りを開始した。祈りの最中、婦人たちのうち二人が聖霊の降臨を受けて、M の病の原因が腹の中に彼女が飼っている「虫」であることを知った。「吐き出せ、吐き出せ！」と二人の婦人は祈った。他の婦人たちも、熱を帯びた声で祈りを唱える。部屋の中に異言が飛びかう。やがて老女の腹の皮膚がさざ波のように盛り上がり、それが喉元に進んで行くのを二人の婦人は見た。二人はイエスの力によって M が呪物を放棄する気になったと感じ、渾身の力を込めて祈った。「手放しなさい、イエスの名のもとに！」決定的な瞬間、老女は唐突に身を起こした。「もう、いい。治った。」M は断固として言った。出かかっていた「虫」を、最後の瞬間にまた呑み込んだようだった。M は婦人たちをしり目に、一人で家に戻って行った。

3-2 遺伝と相続

ではいつ頃から、強靱な「ロープ」が「虫」にまで痩せ細ってしまったのだろうか。空を飛ぶロープという豊かな魔術的イメージは、狩猟採集という生業維持のための現実的な儀礼の一部として不可欠な、神話的世界の語りであった。一方、現代 Z 社会にみられる「虫」をめぐる語りは、おそらく実在の虫の記憶がもとになっている。つまり呪医の「紐」は、徐々に痩せ細って変化したというよりも、現実的な虫という代替物によって差し替えられたと思われる。この断絶は、諸儀礼の消滅と共時的に起こったと推察できる。エルキンが1940年代に強靱なロープの記録を取ったのは、すでに成人儀礼を済ませていたインフォーマントたちからである [Elkin 1994:142-146]。それから十数年後には、カリー [Calley 1955] とロウズ [Rose 1957] は、共同体に共有されている呪医の紐の証言が「糸のように細い紐」「まるで細長い虫のよう」[Calley 1955:16] であると聞かされ、さらにロウズにいたっては、呪医がそれを口の中から取り出すパフォーマンスを目撃している [Rose 1957:97-103]。ロウズは Z 社会の呪医の紐が、オーストラリア先住民社会に流通している従来の神話的イメージとはかけ離れた形状を持つことを明言している。

「紐」の長さは、フィート単位というよりもインチ単位であり、最長でも1, 2フィートである。砂色から黒色までの色調で、ごく細い。太いとはとてもいえない。生きているように見える。通常、呪医が口から出して見せる。時によっては、呪医はその紐を口から引っ張り出したあと、ふたたび口の中に吸い戻したこともある [Rose 1957:101]。

あまりにも現実的な描写ではないか。かつて身を硬くして成人儀礼に臨んだ若者たちを驚嘆させた「不思議なロープ」は、単に「気持ちの悪い虫」へと実体化された観がある。ロウズは人類学者ではなく、オーストラリア先住民の呪術と超能力の調査を目的にしていたアメリカ人超心理学者であったため、呪医の「紐」の正体についての彼の結論は、「主として催眠効果によるめくらましであり、そこにおそらく、線条虫 (*Gordius worm*)、動物の腱、あるいは唾などを使った小細工が付随しているのだろう」[Rose 1957:103] という解釈にとどまっている。線条虫 (*Gordius worm*) は、オーストラリア全土で棲息する細い虫であり、カブトムシやコオロギなどの昆虫の体内に寄生して育ったあと、成虫になると外部に出てくる。ロウズは呪医たちがこの虫を吐いたり呑んだりするか、あるいは小さくまるめて口中に隠し持っているのだろうと推測している。

狩猟採集経済が崩壊し、急速に豊饒儀礼や成人儀礼が消滅すれば、共同体の構成メンバーも呪医も十分な伝統的知識を習得することは不可能になってしまう。神話的世界観は、実際の儀礼で次世代に伝授すべき慣習法や秩序形式を支える基盤として必須であったが、その必要性も急速に萎えてしまう。具体的知識の空白を埋めるために、最後の世代の呪医たちは実体化した呪物を必要としたのではないか。自分たちの生活世界において、超自然の世界を想像する集団的意識が萎え始めているのを感じながら、虫を口から引っ張り出しては共同体のメンバーたちに見せることで超自然的力が依然として存在することを印象づけ

ることも、過渡期の時代に呪医が共同体で果たした役割のうちであったかもしれない。

ここで本稿が注目するのは、これらの矮小化・実体化した呪物の行く末である。Z社会においては、現在、呪物の獲得方法にも過去との劇的な断絶が生じている。呪物が相続されるようになったのである。前項で触れた老女Mは、相続第1世代である。彼女は1930年代生まれであり、呪医と畏れられていた彼女の父は成人儀礼および（部分的にでも）呪医の訓練を受けていたと思われる。従来は訓練によって知識と呪物を獲得し、それらを用いて自覚的に危害を加えるという邪術概念が存在してきたZ社会において、今では、一部の家系について「呪物が相続される」「望まずとも呪う能力は遺伝する」といった認識が生まれている。生得的・遺伝的な呪う力を有した特定の「家系」という新たな階層が、この共同体に出現しつつあるといえる。

4 先住民自主管理政策が呼び寄せた悪魔

4-1 森の悪魔、資本主義の悪魔

狩猟採集経済に基盤をおいた生活をしていた時代には、人びとは森の悪魔（spirits in the bush）を畏れた。狩猟採集経済を支える動植物の供給を統べる精霊はすべからず儀礼をもって管理せねばならず、他方、危害を加える精霊の棲む特定の場所との接触は忌避されていた。森の悪魔とは、後者に誤って踏み込んだ場合に降りかかってくる破壊的な超自然的力である。現代のZ社会でも、人びとは森の悪魔を畏れる。だが森に入る機会といえば時折の余暇を兼ねたカンガルー撃ちやハリモグラ狩りとなった今日に、森の悪魔はかれらの村を飛び越えて、あろうことか首都キャンベラの政府省庁と繋がってしまった。先住民の文化遺産保護プロジェクトに投下される莫大な助成金は、人びとが訪れることも減っていた森に資本主義の悪魔を招き入れ、弱りかけていた森の悪魔を蘇生させてしまったのである。

世界的な人権運動の流れを受けて、1970年代にはオーストラリアの先住民行政に画期的な変革が起こる。ニューサウスウェールズ州の例をとれば、1883年から保護の名目で先住民を管理してきた先住民保護・福祉局が1969年に廃止されるやいなや、先住民共同体の運営は、監視・抑圧から180度転換した連邦政府の先住民政策下に入る。共同体運営は先住民の「自主管理」にまかされ、莫大なプロジェクト助成金が、公共政策について無知同然の地域リーダーたちの前に無防備で放り出される形で提供され始めた⁸⁾。労働の対価としてではない「ふってわいたような」現金が大量に流れ込み、物欲と権力欲が親族の感情的な絆を引き裂いた。筆者に語られた回顧証言によると、70年代を境に、かれらの共同体は嫉妬と謀略による悪意が蔓延する荒廃した場となった。その中で、先住民の文化的遺産保護をめぐる各種プロジェクトが、各種の欲望と森をわかちがたく結びつけていった。

やがて、ある種の合意がこの共同体の集団意識に生まれてくる。たとえば、利にさとい老人が文化遺産プロジェクトに関与し、森に分け入っては各種の調査・記録に参加するうち突然病を得て死亡することがあれば、それは「伝統文化に取り込まれた代償の禍」といわれる。Z社会の人びとの間では「伝統文化」という言葉は、上述の森の悪魔をさす婉曲

表現である。その背後には、時流に乗り資本主義経済に適応し、親族間のモラル・エコノミーを軽視することで財を蓄積し、社会的上昇を果たしてゆく行為に対する人びとの断罪の含意が透かし見える。またあるときには、貞淑な妻が唐突に愛人を得て、州外への突然の逃避行を決行して人びとを驚愕させたという。誘惑者が文化遺産プロジェクトにかかわる俊才であったことを理由に、人びとは合点して頷く。「奴は森で何か（邪悪な超自然の存在）に出会ったにちがいない。だからきっと、（貞淑な女性を操るという離れ業が、その呪力によって）できたのだろう」と。

森の悪魔も人心の対立も、古来から Z 社会に存在したものである。だが、1970年代以降の先住民自主管理政策が Z 社会に呼び込んだのは、森の悪魔に身をやつした「資本主義の悪魔」とも呼ぶべき、国家政策の再帰的状况である。今日 Z 社会における親族間のモラル・エコノミーの資源基盤は、狩猟採集された森の恵みから、生活保護手当と政府の助成金という現金へと変貌している。この商品・貨幣経済の流入とともにやってきた「資本主義の悪魔」は、亀裂がいつ入るかもしれない親族間でのモラル・エコノミーのストレスと、主流社会から引き出せる資源をめぐる欲望を煽りたてる。商品と現金に魅了された人心の変化には、もう歯止めがきかない。この「資本主義の悪魔」が、Z 社会の人びとに森と呪物をめぐる再定義付けを余儀なくさせている。

人類学においては、呪術はウェーバーに代表されるように近代の対立概念として、そして、ホートンが議論したように西洋との対立概念として考察されてきた [近藤 2007; Horton 1967; Pels 2003]。よって近代化とともに呪術実践は消滅するとされたが、その予測ははずれ、近年のアフリカ諸国の現象に代表されるように、呪術をめぐる人びとの実践は世界各地でますます隆盛を見せている [e.g. 阿部・小田・近藤 2007; Moore & Sanders 2001; Meyer & Pels 2003]。現代アフリカ研究を例にとると、現代の呪術や妖術実践における伝統文化との非連続性が強調されることと、ポストコロニアル状況における諸国家の権力闘争やグローバル経済との関連を重視した考察が特徴的である [菊池 2007: 205]。だが、オーストラリア先住民社会の呪術実践の研究についていえば、近年のアフリカ研究が、主流社会をまきこんで呪術信仰が横行する中で世界システムや国家政治をめぐる社会現象としてこの主題を取り扱うのとは格段の隔りがある。従来から、民族誌的データの蓄積はあるものの [e. g. Howitt 1904; Warner 1937; Elkin 1994 (1945); Berndt 1947; Berndt & Berndt 1999 (1952); Thomson 1961; Tonkinson 1978; McKnight 1981; Reid 1983], 先住民の呪術研究はオーストラリア人類学の主流な関心事とならなかった [McKnight 2005: xxvi-xxix]。現在では、マクナイト [McKnight 2005] がクイーンズランド州北部のモーニングトン島における40年にわたる調査データから主張するように、「遠隔地」として分類づけられる伝統志向型のこの社会においても、不幸や病をもたらすという伝統的な呪術概念は消滅しつつあり、科学的病名や過度の飲酒に死や病の原因をもとめる合理的思考の自然な浸透が進んでいる。マクナイトが収集した「呪医 (*puripuri* men) はみんな死に絶えたよ」[McKnight 2005: xxxiii] という語りは、「近代に汚染された」とみなされてきた本稿の Z 社会と同じである。

知識の喪失とともに意味と力の相互関係は変化する。その変化のダイナミズムへの研究

視座は衰えていない。マクナイトはモーニングトン島の現代的文脈における邪術的（sorcery）実践のケースを、先住民社会の現代的文脈における暴力問題の一形態として分析している。モーニングトン島においても、急速に伝統的婚姻規則は遵守されなくなっている。人びとは恋に落ち、愛情で結婚相手を決める「白人式」（the Whiteman's way）[McKnight 2004] を望むのである。だが、規則に反する婚姻は、親族関係の互酬義務とモラル・エコノミーのシステムを根底からゆるがす。結婚と異性をめぐる競合から発生する人間関係間の疑惑・不安・恐怖が人びとの大きな関心事になっている。Z 社会においても、共同体および親族間の忠誠心と互酬義務がいかに維持されてゆくかは、人びとの最大の関心事である。現代的文脈では、オーストラリア先住民の呪術的实践は、親族とモラル・エコノミーをめぐる問題と密接な関連を示している。

Z 社会に戻ろう。時流に乗って近代的価値観を内面化し、利にさとく個人主義に傾いてゆく同胞を認識するやいなや、Z 社会の人びとは「アップタウン・ニガー」（uptown nigger）だという軽蔑をその個人に対して抱く——親族であろうが、もっと近い肉親であろうが。それは、成功を収め、財を成して町の中心部（^{アップタウン}uptown）に移り住み、やがてモラル・エコノミーの共同体から離散したあげく、すっかり白人のように（個人主義的近代人になり果てた同胞をラベル付けする蔑称である。こうして Z 社会の森の悪魔は、古来の森から来る邪悪な力に資本主義経済の欲望という——生活保護と先住民への助成金行政が呼び覚ました——悪徳を上書きし、変貌をとげながら生き残った。

さてこのプロセスで、呪物と呪う能力をめぐる、それらは遺伝・相続されるものであるという再定義化が起こっているのである。かくして、かつては呪医を乗せて空を飛んだ強靱なロープは、口の中や腹の中にひそかに収められるほど矮小化を重ねながら、生身の人間が相続できるものになった。筆者のフィールドでは、一部の有力者家系が、このような「妖術師の家系」であるという疑惑を受けている。これらの有力者家系は、政府の助成金に直結するプロジェクトや先住権原訴訟に積極的に参画している。逆にいえば、以前から俊才を輩出してきた有力家系であるからこそ、地域リーダーとして1970年代の時流の波にも乗り、主流白人社会との交渉に抜きんでた才能を示してきたともいえる。このような特定の家系に、超自然的力を伝達する仲介者の能力が想像され、（畏れとともに）期待されるようになっている。エヴァンズ＝プリチャードの古典的な分類 [Evans-Pritchard 1937] を援用すれば、呪医（clever man）すなわち「邪術師」（sorcerer）養成の伝統的機構が消滅した今、生得的な「妖術師」（witch）という新たな機構が Z 社会に出現しつつある。

4-2 相続を放棄する手だて

ところで現在、Z 社会で妖術師という所与を押しつけられてしまった諸個人に、運命から抜け出す手だてはないのだろうか。現段階では一つの手だてがある。イエス・キリストの名において、呪物を放棄するのである。筆者はフィールドで、このような呪物の放棄をめぐる体験談を複数収集したが、これらの証言からは、さらなる呪物概念の変容を追うことができる。以下に二つの事例を取り上げてみる。70歳代半ばの女性の証言による W 家

の事例と、50歳代半ばの女性の証言によるC家の事例である。

W家の男が死の床にあった。おそらく時代は1960年～1970年頃である。弟が見舞いに來ていた。死の床にある男が口から細長い虫を取り出し、弟の目の前に差し出して言った。「これを受け取れ。」証言者の女性によると、それは「海ミミズ（slime）のような、ぬるぬるした細長い虫」だった。弟は「だめだ」と言った。弟は当時隆盛を極めていた先住民キリスト教会の説教師であった。それゆえ、立ち会いの人びとにも弟の拒否は予期されていたようだ。その後、虫がどうなったかはわからない。

C家の場合は、証言者自身が相続者に指名された例だ。C家の男が死の床にあった。妹である証言者は、死の瞬間に立ち会った親族の中にいた。やがて兄が死ぬ。その途端、「（彼女の認識空間に）虫が現れて、それがアタシの体に入りそうになったんだ」。「虫」って何だ、と訊ねる筆者に対して、それはちゃんと「実体のあるもの（tangible）で、生きているんだよ（alive）」と彼女は回答した。彼女は恐怖に駆られて必死にイエス・キリストに祈り、「虫」を拒否した。その途端、「虫」は「シドニーにいる弟の所に飛んでいった」のだという。証言は興奮に満ちている一方、これ以上の具体的事実は何度聞いてもまったく増えなかった。この事件が起こったのは、1990年代半ば前後だと思われる。証言者は当時40歳代半ばであっただろう。

前者のW家の場合は、「虫」はじつに現実的である。「海ミミズ」（slime）は、証言者の老女の出身地である沿岸部で、魚釣りのエサにするために人びとが日常的に浜辺で採集するミミズである。冠水した浅瀬の砂の中に触手の付いた頭頂部だけ出して、太いものから細いものまで数種類が棲息している。筆者が採取した海岸（証言者の老女の出身地）では、太さが約0.5 cm～1 cm、長さは約5 cm～50 cmの数種類が棲息していた。たしかに、昆虫に寄生する線条虫よりはかなり太くて長い。色は砂色から黒褐色である。W家は山間部の村を生活基盤とする家系であるので、その「虫」が、老女が親しんでいる海ミミズであったかどうかはわからない。しかし、老女によって回顧された数十年前のW家の相続場面は、リアリズムに彩られている。他方、ごく最近起こったC家の相続の顛末は、明らかにこの中年女性だけが体験した心理劇である。

21世紀に戻ろう。今も人びとの想像の中で、「虫」の姿はその時代の文化的・社会的要素を取り込みながら変貌し続けている。35歳の青年は、「虫」が相続される手続きを——目撃談としてではなく年長者からの聞き取りに基づいて——筆者に向かって次のように表現した。

「虫」を受け継がせるときにはね、相続する者がベッドに横になるんだ。そして、口を大きく開ける…。あのね、きみは僕の気がヘンだと思うかもしれないけれどね、これが僕たちブラックフェラ（blackfella）⁹⁾の現実なんだよ…。それでね、そいつはベッドに仰向けに寝ているだろ？そこに緑色をしたぬるぬるのモン（green slimy thing）^{グリーン・スライミイ・シング}が、あっちの口からこっちの開いた口に向かって動いて入ってゆく。「虫」って、ちゃんと実体がある（tangible）んだよ…。

筆者は彼の描写の通りにその場面を想像しながら、「ボディ・スナッチャー（私のからだを乗っ取る異生物）」物のアメリカのテレビ映画を思い出さずにはいられなかった。（嫌がっているはずなのになぜか）大きく開けた犠牲者の口に、びくびくうごめく「虫」が、宿主の人間から口移しで挿入される。これは、自分たちの文化的伝統知識をめぐって、21世紀のブラックフェラが行う「真正な」解釈実践である。オーストラリア先住民研究の人類学者たちは、長い間、この真正性を受け入れることができなかった。植民地化の暴力と土地収奪による人口の激減によって伝統的な社会・経済生活が急速に衰退していた1930年代にはすでに、たとえ遠隔地であっても先住民社会にはもはや人類学研究に有用な材料は見いだせないという認識がオーストラリア人類学界では共有されており、人類学者たちは新たなフロンティアをめざして海外へ——当時、主要な代替地としてパプアニューギニアがあった——去ったのである〔大野 2009〕。かくして、ヨーロッパ化と文化喪失というスティグマを刻まれた南東部の「汚染地域」の民族誌的データはとりわけ、人類学者が（当事者になりかわって）想定した真正性との整合性あるいは逸脱性において語られてきた。しかし、この青年が吐露したボディ・スナッチャーの悪夢こそ、21世紀のZ社会における「呪医の紐」をめぐる真正なる語りである。

彼は日々、白人のウィッカ運動¹⁰⁾やSF映画によって創造される不安が氾濫するグローバル文化の中で暮らすのであるが、他方でブラックフェラの記憶を年長者から密やかに聞き知るという日常を延々と繰り返して生きている。それは部外者にはけっして明かされない「ブラックフェラの領域」(Blackfella's Domain)〔Trigger 1992〕の現実である。「ブラックフェラの領域」とは、オーストラリア先住民の諸社会において全般的に観察される、自社会の社会秩序だけが通用する生活領域への閉鎖的なひきこもり状態をさす（言うまでもないが、この閉鎖性は、主流社会が投影するような神秘的なものではない）。彼は地元の中学で先住民の生徒をうけもつ補助教員を務めるほどの教育レベルを保持しており、携帯電話でガールフレンドと感情的に込み入ったメール交換を楽しめるだけの書き言葉文化にもなじんでおり、勤務のあとはジムに通って体重コントロールに腐心する現代青年である。これらの生活様式においては他の同年代のオーストラリア人青年と何ら変わらない。しかし、彼の生活の基盤は「ブラックフェラ」の社会領域である。同胞との共有体験の継続なしには、一見近代的な（あるいはヨーロッパ化した）彼の人生の基盤——正確を期せば経済生活と感情生活である——はあっというまに崩壊してしまう。このきわめて限定的な社会領域でしか生きられないことこそが、ブラックフェラの生活世界を共有するということである¹¹⁾。それは、アイデンティティの政治学にみられるような、当事者が外部に向けて意図的に発信する言説が生まれるべくもない、凡々たる日常の繰り返しの場である。給料あるいは生活保護金支給の日という2週間ごとの標石で区切られて多少の起伏は存在するが、そこにあるのはただ、親族間の互酬義務と噂話の永遠の反復という膨大な時間の累積である。だが一方で、これほどまでに「生活保護経済」を通じて商品・貨幣経済にからめとられ、国民統合の文化復興運動によって文化的表徴も管理された今、「ブラックフェラ」の社会領域は閉鎖的である一方で、つねに社会と国家間、および自社会内の諸関係の緊張をはらんでいる。

ところで、Z 社会において呪物の放棄をあと押ししているキリスト教信仰の影響について、最後に補足しておきたい。近代的思考と資本主義経済に取り込まれてゆく同胞が断罪される構造がこの社会に存在するのであれば、西洋近代のイデオロギーを注入するキリスト教信仰がなぜその構造を今までに打ち砕くことができなかったのか、という当然の疑問が浮上してくる。教会の成り立ちと特性についての詳細は別稿 [Ono 2008; 大野 2008] で論じていることもあり、本稿ではごく要点だけに触れておく。西洋諸国におけるプロテスタンティズムの普及が合理化の過程としての近代を決定的に促進したというウェーバーの議論 [ウェーバー 1989] によれば、天国への道を実にするために、信者は神の意志に従って生きることを職業的成功の中に見いだす。よって、キリスト教への回心は、近代的個人主義を内面化させ、必然的に個人主義と主流社会の価値観に人びとを導いて資本主義社会に適合する近代人を育成してゆく。しかしこのような帰結は、キリスト教化されたローカルな文化すべてに当てはまるわけではない。従来、キリスト教の人類学的研究においては、信者がキリスト教イデオロギーを内面化して近代的思考に単線的に同化してゆくプロセスか、あるいは反対に、伝統によるヨーロッパの価値観への抵抗としての、シンクレティックなローカルな宗教実践が研究対象として重要視されてきた。キリスト教は「真正な人類学的関心を脅かすか、汚染するか、塵払いをするだけの永遠の外力としてしか人類学者の関心にのぼっていない」 [Barker 1992:165] といった状況は人類学研究の場において根強く残存する [Robbins 2003, 2007]。だが、キリスト教信仰実践とは、伝統・文化・社会規範をめぐる人びとの再定義付けの行為がダイナミックに絡み合うコンタクト・ゾーンなのである。そこでの人びとの日常的実践は、とりわけ、人類学の古くて新しい課題である文化的連続と断絶をめぐる考察に豊かな材料を供給してくれる [Robbins 2003, 2007; cf. van der Veer 1996]。

Z 社会の例に戻れば、前述したように、この共同体では先住民のみで運営するキリスト教教会が約 1 世紀にわたって存続している。聖書の原理主義的な解釈を信奉するかれらの教会は、近代社会の欲望を激しく弾劾し、日常生活において厳しい戒律を信者に課している。物欲・性欲・金銭欲・権力欲は厳しく禁じられ、その結果、地域プロジェクトへの政治的関与や文化遺産保護などの伝統文化にかかわる行為は欲望への強い誘惑であるとされ、信者は参画を戒められる。村のキリスト教信仰は、本稿で描写してきた「森の悪魔」と「資本主義の悪魔」双方を相手取った闘いをくりひろげる信仰体系なのである。近代的思考の流入に直面した Z 社会が、近代への処し方をめぐる集団的解釈において近代的個人の形成を断罪する方向に流れれば、キリスト教信仰はその動きと共鳴し、その構造を補強するのである。

5 考察

生業維持のための社会機構としての有用呪術 (beneficent magic) と表裏一体であった破壊的呪術 (destructive magic) の概念を基盤とし、儀礼という訓練を重ねることでは呪術の実践に必要な知識と呪物は獲得できないとされてきた Z 社会において、今では、

一部の家系について「呪物が相続される」「望まずとも呪う能力は遺伝する」といった見方が生まれている。生得的・遺伝的な呪う力を有した特定の「家系」という新たな階層——すなわち生得的な「妖術師」(witch) という新たな機構——が Z 社会に出現しつつある。これは何を意味するのだろうか。

国民国家の一員である先住民は、もはや近代化に背を向けることはできない。資本主義経済のルールに則り、主流社会の秩序形式の土俵に立った上で白人社会と交渉してゆくことは、今後の先住民社会にとって必要不可欠である。Z 社会では20世紀の半ば頃に、正邪両領域の超自然的世界との媒体者である呪医は死に絶えている。だが、上述した「資本主義の悪魔」を生活世界においてコントロールするためには、共同体には新たな機構が必要である。本稿で取り上げた特定の家系における「疑惑」の人びとは、共同体内で畏れられているが、表立って断罪されることはない。かれらには、資本主義の悪魔をコントロールする「エリート」階級としての役割が暗に付与されていると思われる。筆者が観察した限り、現在、共同体の人びとにとってこれらの家系は、資本主義経済の恩恵に浴し、権力欲と物欲に呑み込まれる悪徳を体現している。同時にこれらの家系の人びとは、その悪徳生活の本質として、遺伝する超自然的能力を持ち、呪物を代々相続してゆく役割を背負われ始めた。共同体内の(破壊的な)超自然的世界と生まれながらに繋がり、邪悪な力を操作することができる能力を保証されている存在が、Z 社会の新たな社会機構として生まれつつあるのである。このような所与の階層としてのエリート階級は、Z 社会では明らかに、ある選択肢の表徴となる。すなわち、かれらこそ、諸個人が近代的思考に取り込まれて財を蓄積しても、個人主義に傾倒して自らの欲望を優先しても、親族を見捨てて共同体から離散するという結末を生まないシナリオの象徴なのである。

労働の対価としての賃金の蓄積、個人主義的思考への傾倒、主流社会の規範の遵守、等々の近代的思考にさらされても、親族の絆(すなわちモラル・エコノミーの維持)と共同体の集団的アイデンティティから離散してゆかない道筋の表徴として、妖術師の家系が出現したとは考えられないだろうか。現段階での筆者の観察からは、所与の階層となった妖術師の家系は共同体内にとどまり、おずおずと人びとが資本主義経済に取り込まれてゆく際の、必要不可欠な「近代の悪徳」との交渉における、(影の)手本となっているように見受けられる。上述したように Z 社会においては、近代的思考と資本主義経済に取り込まれてゆく同胞が断罪されるのは親族間の互酬義務を怠った個人が「アップタウン・ニガー」になってゆく場合に集中している。情緒的に共同体内での影響力が結果的に増大しているこれらの家系に対しては、「アップタウン・ニガー」に向けられるような侮蔑と妬みの入り交じった評価はみられない。

この議論を補強する例として、4-1 であげた人妻を誘惑した者の例に立ち戻ってみよう。この誘惑者のように、主流白人社会と交渉して知識を習得することが、遺伝する超自然的能力を得ることに直結するわけではない。Z 社会では、現在、先住民の伝統的知識を習得しようとするれば、白人の人類学者が収集した資料を大学で探し出して読むことを通して行うしかなくなった。だが、学んで習得された知識は一過性である。彼が森で出会った(と噂される)力も一過性である。子孫に伝授できるような生得的な素質へと変貌しない

限り、人びとはあくまで一過性の「悪魔との取引」として、上記の事件を彼の個人史の汚点として片付けている。この共同体が必要とする形で（森あるいは資本主義の）「悪魔」との媒体となるためには、血縁での篩い分けおよび、呪物と能力の血縁内での相続と遺伝が重要な基準となってきたのである。

本稿の最初に紹介したように、今日のZ社会では、生活様式にも、ローカルな物質文化にも、ときには共同体メンバーの生物学的容貌にも、伝統的先住民文化の痕跡は見えない。だがこのように、今も森の悪魔は生き残っており、さらには、超自然的世界の具現者もひそかに存在することが明らかになった。しかし、本稿での筆者の意図は、近代に「汚染された」といわれるZ社会においても伝統文化が保持されているという単線的な見方を呈示することではない。今日の呪物概念と伝統的な呪物概念との間には明らかな断絶があることに加えて、Z社会の人びとは「本来の」呪物が何であったかについて、また、その知識の喪失自体には関心を示さない事実こそ重要である。今この時の共同体の不安が、呪物や超自然的世界の要素として認識され、前述の青年の言葉を借りれば「ブラックフェラの現実」として定義しなおされる。つまり、かれらの原初的過去として本質化されるのである。本稿での議論が焦点を合わせたのは、まさにこの点であり、この一連の再定義付けプロセスのダイナミズムである。

Z社会の呪術信仰をめぐる意味の再定義付けには、Z社会の人びとによる近代への処し方を見ることができる。オーストラリアは、植民地支配の謝罪と補償においては過去30年にわたって革新的な先住民政策を施行してきた西洋先進国であり、高度な福祉国家である。このような国民国家に包摂される先住民社会にあっては、近代の価値観を受け入れ、労働の対価としての富を蓄積し、社会的上昇をめざすという諸個人の行為はもはや止められない。だが、そのように共同体から疎遠になってゆく個人が増えれば、親族を基盤とするモラル・エコノミーの崩壊に繋がり、人びとは情緒的にもいよいよ世界観の大きな転換を受け入れなければならない。その時は迫っている。それを断罪する動きが「森の悪魔」を忌避する社会行為として共同体内で現れている。先住民自主管理政策が呼び寄せた資本主義社会の欲望の象徴が、現在のZ社会の人びとが想像する「森の悪魔」となったからである。このようなZ社会において、森と資本主義経済が煽る悪徳との仲介を果たす役割として、「妖術師の家系」が立ち現れつつあると筆者は考える。

特定の有力者家系が遺伝的で生得的な悪の役割を付与されることで、この有力者家系は共同体の所与として、特定の役割を付与されてゆくと思われる。共同体に新たに生まれた、資本主義経済への適合プロセスで出合う悪徳をコントロールするエリートの役割である。エリートたちの身振りを通して人びとは、「資本主義の悪魔」が跋扈する超自然的世界のリスクと魅力を実体化して理解している。また人びとは、近代的思考を内面化して共同体から離散してゆく道筋だけでなく、資本主義経済の恩恵を受けることと共同体にとどまって所与の役割を果たすことを両立させる規範的なモデルを、これらの妖術師の家系に投影し始めるのかもしれない。

6 おわりに——先住民の近代への処し方

本稿は、痩せ細った呪医の「紐」と「妖術師」誕生の事例について、そのプロセスを分析した。本稿で取り上げた呪物もそれが媒介する超自然的世界の解釈も、以前のZ社会からの文化的連続として存在しているように見えるが、意味の明確な断絶によって新たに創造された概念であることを明らかにした。呪物の概念形成におけるこの断絶は、人びとが自らの呪術信仰の意味と方向に再定義を与えた帰結である。重要なのは、Z集団の人びとが近代への処し方を模索するために、自らの過去——すなわち伝統的文化——の意味をつねに調整し続けていることである。伝統的生業と社会機構の崩壊という、かれらの直接的な植民地体験は変えることはできないが、過去の体験の意味が変われば、当事者にとっての経験は変容する。このような先住民の日常的実践のうちに現れる文化的な持続・変化・断絶のダイナミズムは、近代（ヨーロッパ）と伝統（先住民社会）、外力とそれに対立する抵抗、あるいは連続と断絶という、オーストラリア先住民研究においては主流であった二項対立的な秩序形式の枠組みからはとらえきれないのである。

また、本稿では近代的思考と資本主義経済に取り込まれてゆく同胞が断罪される構造がZ社会に存在すると論じたが、本稿の議論が「資本主義経済」と「先住民のモラル・エコノミー」という二項対立的な秩序を提出しているのではないことを強調しておきたい。本稿の主旨は、文化の持続性をアプリアリ前提として社会変化を見てきた人類学的思考を再検討することである。かつてタウシグ [Tausig 1980] がボリビアの錫鉱山で働く農民たちの悪魔ティオ信仰を、農民たちによる資本主義と植民地体験への対立的な解釈として分析したとき、主要な反論が伝統文化の持続性を強調しているとする議論であったのは、多くの論者によって指摘される通りである [春日 1995:111-112; 竹沢 2007:316-322]。すなわち、農民たちは積極的に商品経済を受け入れていったのであり、貨幣はインカ時代の信仰体系へ肯定的に包摂されていったという証拠や、悪魔ティオは伝統的な神の一つとして存続してきたのであり、ヨーロッパとインカの対比における悪の象徴だと論じることにはできない豊饒性もあわせ持つ両義的な神であったという、伝統文化持続の議論 [e.g. Harris 1989] である。だが人類学的研究が焦点を合わせるべきは、むしろ、資本主義への包摂プロセスにおいて先住民たちが自分たちの悪魔信仰の意味を再定義する場合、その出来事が当該社会における権力構造と関係してゆくダイナミズムである¹²⁾。

本稿におけるオーストラリア先住民の呪物概念の変容においては、Z社会における呪物信仰の持続性が確認された一方、呪物をめぐる意味の断絶が明らかとなった。しかしそれは、先住民たちが自らの過去と現在を分断していることを意味するものではない。むしろ、Z社会の人びとは、自分たちのアイデンティティと共同体共有の価値観に活発な再定義付けを行うプロセスを通して、自らの原初的過去と断絶してはいないという実感を得ていると思われる。生きられた現実の中で自己と共同体の原初的過去との持続性を実感するためにこそ、Z社会の人びとの過去をめぐる記憶は再構築され続けている。

注

- 1) プラット [Pratt 1992] を援用しつつ「コンタクト・ゾーン」に注目する意義を人類学のフィールドとの関係から議論した田中論文 [田中 2007:32-34] に示唆を受けた表現である。人類学的研究のフィールドとしては従来ふさわしくないとされ、「ヨーロッパ、すなわち近代に『汚染された』世界」 [田中 2007:33] だとみなされてきた場こそ再考されるべきであると田中は述べる。「近代による汚染」として片付けられることによって可能となった「伝統的社会」の再構成という、人類学の選択的な営みを批判するためである。
- 2) オーストラリアにおいて長く先住民研究の正統派とされてきたのは、「遠隔地」と称される地域の共同体である。遠隔地とは、英語では remote area と呼ばれ、北部準州や西オーストラリアの砂漠地帯や牧畜地域、北端部の熱帯雨林地帯などで、地理的に隔離され、先住民人口がマジョリティを占め、先住民によって運営されている共同体などをしばしばさす。一方、「都市」urban あるいは「地方町・農牧場地域」rural などのカテゴリーにいられる地域がある。これらは、入植者の定住がもっとも激しく進んだ地域で、ライフスタイルのヨーロッパ化と、人びとの混血化が進んだ。この地域の先住民社会には、文化喪失と同化というステレオタイプが投影されている。このようなカテゴリー付けは、生活様式における大きな差異の面からは妥当である。日本人研究者によってもそれぞれの地域カテゴリーを担当した報告があり、地域ごとの物質文化・社会機構の違いや、アイデンティティ・ポリティックスにおける自己表象の違いも明白である [cf. 松山 2006; 窪田2005; 鈴木1995; 上橋2000]。だが、社会変化の考察において、静態的なカテゴリー付けから導き出されるのは、予定調和的な単線の変化の確認という過去の人類学者たちの轍を踏むトートロジーである。歴史的・地理的な差異が生む地域多様性は捨象できないが、一方で、植民地時代の保護・管理思想から福祉と補償の先住民行政思想へと激変をとげたポスト植民地主義時代の国家政策の再帰的状况は、表出の仕方においては地域差に彩られていても、すべての先住民社会における人びとの日常の実践において共通している。
- 3) 筆者は博士論文で、オーストラリア人類学において著名なシンクレティズム運動を起こした先住民集団のその後の探究を行った。そしてこの例にもれず、過去の民族誌家たちの分析概念がいかに民族誌テキストの学界での定着を通して一人歩きを始め、結果的に当時の当事者による意味づけと大きく異なる解釈をオーストラリア人類学に植え付けたかを身をもって知る経験をした [Ono 2007]。
- 4) 筆者はオーストラリア先住民の間で、伝統文化の否定を唱道するキリスト教信者たちの研究に従事してきた。信者たちはすべてローカルな先住民社会のメンバーであり、教会は先住民のみで構成され、白人教会の支配を受けずに自主的ネットワークを保持しながら、約1世紀にわたって運営されている共同体が対象である。このように、キリスト教信仰についても、主流社会の圧力によってではなく自らの論理で過去からの断絶を求める人びとが存在する。今日のキリスト教研究においてこのような民族誌的データは多数存在する [e.g. Ono 2008; 大野 2008; Robbins 2004; Meyer 1998; Engelke 2004]。
- 5) 人口比は約3%である。先住民人口はニューサウスウェールズ州全体では約2%, オーストラリア全土では約2%である (2001年国勢調査)。ただし、当該地域では先住民の集住地区が各所に散在するという人口分布状況である。
- 6) 呪医とは、オーストラリア人類学においては“clever man” (直訳すれば、「賢い人」と表現される人びとであるが、筆者は「賢者」という邦訳語は当てない。オーストラリア先住民研究の用語では、「clever である」(being clever) という表現は、「賢明である」という意味よりも、「(有益でもあり危険でもある) 超常的能力を持つ」という意味に重点がおかれるからである [Berndt & Berndt 1999:307-308]。呪医たちは、有用呪術と邪術を行う能力を有しており、治療者と邪術師という両方の役割を果たしていた。
- 7) 1930年頃には、儀礼の詳細を知っているのは当時の古老だけだったという報告がある [Radcliffe-Brown 1929:408]。
- 8) 2005年から、連邦政府は「先住民による自主管理」(self-determination) に基づく政策を事実上

廃棄し、先住民側にも責任を求める「相互責任」(mutual responsibility)の枠組みに基づく政策へと移行した。それぞれの共同体と政府が、公共事業や資金提供をめぐって共同責任協定に入るという思想である。先住民自主管理政策の30年の反省に立ち、先住民側の不明瞭な資金活用と不明朗な公金流用への対応が図られたといえる (<http://www.indigenous.gov.au/sra.html> 2008年12月31日閲覧)。

- 9) オーストラリア先住民が、一般的に自分たちをさして使用する表現。ブラックフェロー (black fellow), すなわち黒人の意味。
- 10) ここであげた「ウィッカ運動」とは、西洋圏、特に北米で成長している新異教運動の一つのタイプをさす。ウィッカ (Wicca) はウィッチクラフト (witchcraft) と同義であり、新異教運動の文脈では「魔術」と訳されている [cf. 土佐 1997:197; cf. Hume 1998]。新異教運動の特徴は magic を重んじることであるが、この magic という技術は、人間を含めてあらゆる存在は相互に結び合わさっているというこの運動の世界観につながっている [土佐 1997:198]。だが、この青年は Z 社会にあって先住民のみで構成される閉鎖的な村のキリスト教会の一員として、信者が肉体的に交流できる聖霊 (the Holy Spirit) の物理的な力を信奉しており、その対立概念である悪魔の力を実体として畏れている。ウィッチクラフトという英語は、彼にとっては悪魔の力、そしてこれらの伝統的な magic の技術の今日的解釈である邪術 (sorcery) と同一視される。よって彼は、新異教運動にみられる人類愛的な主旨に基づく活動も破壊的な邪術的行為としてとらえている。オーストラリアの新異教運動については、先住民のキリスト教研究をてがけるヒュームの先駆的な研究が詳しい [Hume 1997]。
- 11) 自主管理政策の管理のもとにマジョリティとして自治区に暮らす遠隔地の社会だけでなく、Z 社会のように、数パーセントの少数派として地方の白人主流社会のただ中にある先住民社会においても、先住民に特徴的な閉鎖的社会行為の領域は存在する。おおむね、先住民たちは親族関係のネットワークを基盤にした特定の地域を好んで移動してまわる。ベケット [Beckett 1965] はそれを、「巡回地」(beat) と呼んだ。「近いか遠いかは、(それが巡回地とみなされるかどうかの) 主要な要素ではない。先住民たちは、見知っている親族のいる場所へなら200マイル離れていても行くだろうが、そうでない場所なら、たとえ10マイルほどの距離にあっても行こうとしないだろう」[Beckett 1965:9] というベケットの観察に、「ブラックフェラの領域」の実態がうかがえる。
- 12) また、竹沢がタウシグの次著書 [Taussig 1986] におけるシャーマンの治療儀礼について、春日がタウシグのミメシス [Taussig 1993] の概念を引いて [春日 1997:134-139]、それぞれ示唆するように、タウシグの分析視座には、支配者と被支配者との重層的な相互関係・相互依存への関心が含まれている点は重要である。

参考文献

- 阿部年晴・小田亮・近藤英俊編 2007 『呪術化するモダニティ——現代アフリカの宗教的実践から』風響社。
- 上橋菜穂子 2000 『隣のアボリジニ——小さな町に暮らす先住民』筑摩書房。
- ウェーバ、マックス 1989 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(大塚久雄訳) 岩波文庫。
- 大野あきこ 2008 「伝統文化を否定するアボリジニ・キリスト教徒たち——アボリジニ社会の変化と連続性をめぐる一考察」『オーストラリア研究』21:29-46。
- 2009 「「マルチカルチュラル」オーストラリアにおける人類学——特集世界の人類学(2)」『国立民族学博物館研究報告』33(3):359-395。
- (近刊) 「文化的差異としてのデマンド・シェアリング——貨幣・商品・“生活保護”経済が再編する現代アボリジニの親族関係」『オーストラリア研究』。
- 春日直樹 1995 「経済1——世界システムのなかの文化」米山俊直編『現代人類学を学ぶ人のために』世界思想社, pp. 100-118。
- 1997 「「発端の闇」としての植民地——カーゴ・カルトはなぜ「狂気」だったか」山下晋

- 司・山本真鳥編『植民地主義と文化——人類学のパースペクティヴ』新曜社, pp. 128-151。
- 菊池滋夫 2007 「妖術表象と近代国家の構図——妖術というキアスム」阿部年晴・小田亮・近藤英俊編『呪術化するモダニティ——現代アフリカの宗教的实践から』風響社, pp. 203-224。
- 窪田幸子 2005 『アボリジニ社会のジェンダー人類学——先住民・女性・社会変化』世界思想社。
- 近藤英俊 2007 「瞬間を生きる個の謎, 謎めくアフリカ現代」阿部年晴・小田亮・近藤英俊編『呪術化するモダニティ——現代アフリカの宗教的实践から』風響社, pp. 19-110。
- 鈴木清史 1995 『都市のアボリジニ——抑圧と伝統のはざままで』明石書店。
- 竹沢尚一郎 2007 『人類学的思考の歴史』世界思想社。
- 田中雅一 2007 「コンタクト・ゾーンの文化人類学へ——『帝国のまなざし』を読む」『Contact Zone』1: 31-43。
- 土佐昌樹 1997 「呪術の現代性——呪術論に見る現代西洋の他者表象」青木保・内堀基光他編『岩波講座文化人類学 第11巻 宗教の現代』岩波書店, pp. 181-208。
- 松山利夫 2006 『ブラックフェラウェイ——オーストラリア先住民アボリジナルの選択』御茶の水書房。

- Attwood, B. & J. Arnold eds. 1992 *Power, Knowledge and Aborigines*. Bundoora, Vic.: La Trobe University Press in Association with the National Centre for Australian Studies, Monash University.
- Barker, J. 1992 Christianity in Western Melanesian Ethnography. In J. G. Carrier ed., *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. Berkeley: University of California Press, pp. 144-173.
- Barwick, D. 1988 Aborigines of Victoria. In I. Keen ed., *Being Black: Aboriginal Cultures in 'Settled' Australia*. Canberra: Aboriginal Studies Press, pp. 27-32.
- Beckett, J. 1964 Aborigines, Alcohol, and Assimilation. In M. Reay ed., *Aborigines Now: New Perspective in the Study of Aboriginal Communities*. Sydney, London, Melbourne and Wellington: Angus and Robertson, pp. 32-47.
- 1965 Kinship, Mobility and Community among Part Aborigines in Rural Australia. *International Journal of Comparative Sociology* 6(1): 2-23.
- 1988 The Past in the Present: The Present in the Past: Constructing a National Aboriginality. In J. R. Beckett ed., *Past and Present: The Construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press for the Australian Institute of Aboriginal Studies, pp. 191-217.
- Bell, J. H. 1964 Assimilation in New South Wales. In M. Reay ed., *Aborigines Now: New Perspective in the Study of Aboriginal Communities*. Sydney, London, Melbourne and Wellington: Angus and Robertson, pp. 59-71.
- Berndt, R. M. 1947 Wuradjeri Magic and "Clever Men". *Oceania* 17(4): 327-365.
- Berndt, R. M. & C. H. Berndt 1999 (1952) *The World of the First Australians: Aboriginal Traditional Life: Past and Present*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Calley, M. J. C. 1955 Aboriginal Pentecostalism: A Study of Changes in Religion, North Coast, N. S. W., M.A. Thesis. University of Sydney.
- 1956 Economic Life of Mixed-Blood Communities in Northern New South Wales. *Oceania* 26(3): 200-213.
- 1957 Race Relations on the North Coast of New South Wales. *Oceania* 27(3): 190-209.
- Cowlishaw, G. 1988 *Black, White or Brindle-Race in Rural Australia*. Sydney: Cambridge University Press.
- Creamer, H. 1988 Aboriginality in New South Wales: beyond the Image of Cultureless Outcasts. In J. R. Beckett ed., *Past and Present: The Construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press, pp. 45-62.
- Elkin, A. P. 1994 (1945) *Aboriginal Men of High Degree*. Rochester, Vermont: Inner Traditions.

- Engelke, M. 2004 Discontinuity and the Discourse of Conversion. *Journal of Religion in Africa* 34 (1-2) : 82-109.
- Evans-Pritchard, E. E. 1937 *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Harris, O. 1989 The Earth and the State: the Sources and Meanings of Money in Northern Potosí, Bolivia. In J. Parry & M. Bloch eds., *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 232-265.
- Hinkson, M. & B. Smith 2005 Introduction: Conceptual Moves Towards an Intercultural Analysis. *Oceania* 75(3): 157-166.
- Horton, R. 1967 African Traditional Thought and Western Science. *Africa* 37(1): 50-71.
- Howitt, A. W. 1904 *The Native Tribes of South-East Australia*. London: Macmillan and Co., Ltd.
- Hume, L. 1997 *Witchcraft and Paganism in Australia*. Carlton South, Victoria: Melbourne University Press.
- 1998 Creating Sacred Space: Outer Expressions of Inner Worlds in Modern Wicca. *Journal of Contemporary Religion* 13(3): 309-319.
- Keen, I. 1988 Introduction. In I. Keen ed., *Being Black: Aboriginal Cultures in 'Settled' Australia*. Canberra: Aboriginal Studies Press, pp. 1-26.
- Langton, M. 1988 Medicine Square. In I. Keen ed., *Being Black: Aboriginal Cultures in 'Settled' Australia*. Canberra: Aboriginal Studies Press, pp. 201-225.
- Macdonald, G. 2001 Does 'Culture' Have 'History'? : Thinking about Continuity and Change in Central New South Wales. *Aboriginal History* 25: 176-199.
- Mathew, J. 1899 *Eaglehawk and Crow: A Study of the Australian Aborigines Including an Inquiry into their Origin and a Survey of Australian Languages*. Melbourne: Melville, Mullen and Slade.
- Mathews, R. H. 1897 The Wandarral of the Richmond and Clarence River Tribes. *Royal Society of Victoria-Proceedings*, n.s. 10: 29-42.
- 1898 *Initiation Ceremonies of Australian Tribes*. Paper Presented to the American Philosophical Society-Proceedings 37: 54-73.
- 1899-1900 The Walloongurra Ceremony. *Queensland Geographical Journal* 15: 67-74.
- McKnight, D. 1981 Sorcery in an Australian Tribe. *Ethnology* 20(1): 31-44.
- 2004 *Going the Whiteman's Way: Kinship and Marriage among Australian Aborigines*. Aldershot: Ashgate.
- 2005 *Of Marriage, Violence and Sorcery*. Aldershot: Ashgate.
- Meyer, B. 1998 'Make a Complete Break with the Past.' Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. *Journal of Religion in Africa* 28(3): 316-349.
- Meyer, B. & P. Pels eds. 2003 *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Moore, H. L. & T. Sanders eds. 2001 *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London and New York: Routledge.
- Morris, B. 1989 *Domesticating Resistance: The Dhan-gadi Aborigines and the Australian state*. London: Berg.
- Ono, A. 2007 Pentecostalism among the Bundjalung Revisited: The Rejection of Culture by Aboriginal Christians in Northern New South Wales, Australia. Ph.D. Thesis. The Australian National University.
- 2008 The Meaning of "Culture" in Aboriginal Pentecostalist Discourse: Doing Anthropology of Discontinuity in Australia. *Japanese Review of Cultural Anthropology* 9: 29-51.
- Pels, P. 2003 Introduction: Magic and Modernity. In B. Meyer & P. Pels eds., *Magic and Moder-*

- nity : *Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford, California: Stanford University Press, pp. 1-38.
- Peterson, N. 1993 Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers. *American Anthropologist* 95 (4): 860-874.
- 1998 Welfare Colonialism and Citizenship: Politics, Economics and Agency. In N. Peterson & W. Sanders eds., *Citizenship and Indigenous Australians : Changing Conceptions and Possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101-117.
- Pratt, M. L. 1992 *Imperial Eyes : Travel Writings and Transculturation*. London: Routledge.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1929 Notes on Totemism in Eastern Australia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 59: 399-415.
- Reid, J. 1983 *Sorcerers and Healing Spirits : Continuity and Change in an Aboriginal Medical System*. Canberra: Australian National University Press.
- Robbins, J. 2003 On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking. *Religion* 33: 221-231.
- 2004 *Becoming Sinners : Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, California: University of California Press.
- 2007 Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology* 48(1): 5-38.
- Rose, R. 1957 *Living Magic : The Realities Underlying the Psychical Practices and Beliefs of Australian Aborigines*. London: Chatto and Windus.
- Rowley, C. D. 1971 *Outcasts in White Australia*. Canberra: Australian National University Press.
- Sharpe, M. C. 1985 Bundjalung Settlement and Migration. *Aboriginal History* 9(1): 101-124.
- Taussig, M. 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- 1986 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man : A Study in Terror and Healing*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- 1993 *Mimesis and Alterity : A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Thomson, D. F. 1961 Marngitmirri and Kalka — Medicineman and Sorcerer — in Arnhem Land. *Man* 61: 97-102.
- Tonkinson, R. 1978 *The Mardudjara Aborigines : Living the Dream in Australia's Desert*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Trigger, D. S. 1992 *Whitefella Comin' : Aboriginal Responses to Colonialism in Northern Australia*. Cambridge and Sydney: Cambridge University Press.
- van der Veer, P. ed. 1996 *Conversion to Modernities : The Globalization of Christianity*. New York and London: Routledge.
- Warner, L. 1937 *A Black Civilization : A Social Study of an Australian Tribe*. New York: Harper and Brothers.

インターネット資料

Australian Government <http://www.indigenous.gov.au/sra.html> 2008年12月31日閲覧。